

ロバート・レッドフィールドにおける「文化」と「文明」 「郷民社会」論から「人類史」論へ

著者	沼崎 一郎
雑誌名	東北大学文学研究科研究年報
巻	69
ページ	242-211
発行年	2020-03-07
URL	http://hdl.handle.net/10097/00127286

ロバート・レッドフィールドにおける 「文化」と「文明」

——「郷民社会」論から「人類史」論へ——

沼 崎 一 郎

は じ め に

本稿の目的は、ロバート・レッドフィールド（Robert Redfield）の人類学的思想における「文化（culture）」概念と「文明（civilization）」概念の特色を明らかにすることである。そのために、彼が初期に取り組んだ未開から文明への途上にある「郷民（folk）」研究と、彼が後期に取り組んだ文明化の過程とそれが未開社会に与えた影響に関する「人類史」的研究に注目し、彼の主要著作のテキストを丁寧分析する。そうすることで、彼の文化観と文明観の一貫性と変容とを明らかにしたい。

ロバート・レッドフィールドは、1897年シカゴに生まれた¹。父はシカゴでも有力な弁護士であった。ロバートは、1915年にシカゴ大学に入学したが、父と同じ道を進むべきか学問を志すべきか悩み、第一次世界大戦中は一時フランスに渡り、前線で救急車の運転手を務めたりした。帰国後、紆余曲折を経て、父の伝手で1919年にシカゴ大学ロースクールに入学、1920年に未取得だった学士の資格を得、シカゴ大学社会学教授ロバート・E・パーク（Robert E. Park）の娘マーガレット・パーク（Margaret Park）と結婚、落ち着いて勉学に励むようになるが、ロースクール修了前に父が亡くなる。1921年に法務博士号（J.D.）を取得してロースクールを修了すると、父の残した法律事務所で弁護士として働き始めるが、それは彼の本意とするところではなかった。精神的にも不安定になっていた娘婿に対して、義父のロバート・E・パークは、学問への転身と夫婦での長期のメキシコ旅行を勧め、旅行のための資金援助を与えた。1923～24年のメキシコ旅行がきっかけとなって、ロバート・レッドフィールドは、法律事務所の職を辞し、

¹ 以下の伝記的な記述は、Wilcox（2004）に基づく。

シカゴ大学大学院に入学して、義父の属する社会学科で人類学を専攻、1926～27年に約8カ月間メキシコシティ近郊のアステカ族の村テポストゥラン（Tepoztlán）で行った調査に基づく学位論文によって1928年に博士の学位を取得した。1927年からシカゴ大学講師となっていたロバート・レッドフィールドは、1934年には正教授に昇進、1958年に亡くなるまでその職にあった。また1930年から1946年まで16年に渡り、カーネギー研究所の研究者としてユカタン半島およびグアテマラの調査を主導している。

ロバート・レッドフィールドに注目する理由は二つある。一つは、彼が複合社会の村落研究という新しい領域を開拓したという点である。アメリカ人類学は、それまで専らアメリカ先住民を中心に未開社会（primitive societies）の研究を行ってきた。これに対して、レッドフィールドは、国家に包摂された農村を、都市との関係において、その変化の中で捉えようとする研究を始めたのである。もう一つは、レッドフィールドが、ボアズ学派の影響を受けながらも、ボアズ学派とは一線を画した人類学を構想したということである。特に、後年展開した人類史研究を通して、レッドフィールドは独自の文化相対主義と進歩の観念とを提唱するに至った。アメリカ人類学の複線化を担った研究者の一人として、レッドフィールドは注目に値するのである。

Ⅰ 「郷民社会」論における文化と文明

1. 時代背景

ロバート・レッドフィールドが人類学の世界に足を踏み入れた1920年代から、彼がメキシコ調査に基づく著作を次々と発表し、「郷民社会（folk society）」論を展開した1930年代にかけての20年は、第一次世界大戦と第二次世界大戦の狭間の時代である。それは、空前の戦死者を出したヨーロッパ大戦とロシア革命の衝撃のもとで、西洋文明が鋭く問い直された時代であった。

その嚆矢となったのが、第一次世界大戦終戦間近の1918年8月に第1巻、そして1922年に第2巻が出版されたシュペングラーの『西洋の没落』（シュペングラー 2007）である。ベストセラーとなった本書は各国語に訳され、多大な影響力を行使した²。また、1922年に出版されたT・S・エリオットの詩『荒地』（Eliot 1922；エリオット 2010）も

² 英訳版は、1926年と28年にニューヨークの出版社から刊行されている（Spengler 1926, 1928）。

第一次大戦後のヨーロッパの混乱に対する文化批評として広く読まれ、その影響力は文学を超えて広がった。同じ 1922 年、ハロルド・E・スターンズの編集した『合衆国における文明—アメリカ人 30 名による探求』(Stearns 1922) が出版されている。アメリカでも、文明の危機が大きなテーマとして取り上げられるようになったのである³。

人類学においても、文化と文明の問い直しが行われている。その代表が、エドワード・サピア⁴の「文化、本物と偽物」という論文である (Sapir 1924)⁵。この論文は、人類学を超えて広く文化人に読まれた。このなかで、サピアは、文明と文化を区別し、かつ本物の文化と偽物の文化を峻別している。

サピアは先ず人類学・民族学において最も一般的な文化の概念が意味する「人間の生における社会的に継承された物質的および精神的な要素すべて (any socially inherited element in the life of man, material and spiritual)」を「文明 (civilization)」と言い換え (Sapir 1924: 402), 「世界において独自の地位をある特定の民族に与えるような一般的な態度、生の見方、文明の特定の諸表出 (those general attitudes, views of life, and specific manifestations of civilization that give a particular people its distinctive place in the world)」(Sapir 1924: 405) を「文化 (culture)」と呼ぶ。この意味での文化をサピアは「ある民族の『真髄』 (“genius” of a people)」(Sapir 1924: 405) とも言い換えている。そして、これに個人の洗練という人文主義的な文化の観念を加味して「本物の文化 (genuine culture)」を概念づける (Sapir 1924: 409)。

「本物の文化」とは、次のようなものである (Sapir 1924: 410) :

The genuine culture is not of necessity either higher or lower ; it is merely inherently harmonious, balanced, self-satisfactory... It is the expression of a richly varied and yet somehow unified and consistent attitude toward life, an attitude which sees the significance of any one element of civilization in its relation to all others. It is, ideally speaking, a culture in which nothing is spiritually meaningless, in which no important part of the general functioning brings with it a sense of frustration, or misdirected or unsympa-

³ より詳しくは、Susman (2003: 105-121) を参照されたい。

⁴ サピアは、1923 年にシカゴ大学教授となり、レッドフィールドの指導教員と博士論文審査員を務めている (Wilcox 2004: 20)。

⁵ この論文の初稿は、1919 年に “Civilization and Culture” と題して文芸誌 Dial に発表されている (Wilcox 2004: 19)。

thetic effort.

このような「本物の文化」は、その保持者に「内的な充実感すなわち霊的な達成感を与える (gives its bearers a sense of inner satisfaction, a feeling of spiritual mastery)」(Sapir 1924: 420)、つまり高度に精神的な充足をもたらすのである。

サピアによると、彼の再定義した「文明」は、知的かつ技術的な前進をもたらし、より清潔でより健康的な生活を可能にするという意味で、社会生活と個人生活の両面において「洗練度 (degree of sophistication)」を増し、不断の「進歩 (progress)」を遂げる (Sapir 1924: 412)。しかしながら、このような意味での文明の洗練が「より深い生の調和 (a profounder harmony of life)」と「より深く、より充実した文化 (a deeper and more satisfying culture)」をもたらすとは限らない (Sapir 1924: 413)。サピアは言う (Sapir 1924: 413):

Civilization, as a whole, moves on ; culture comes and goes.

文明の進歩は「文化の衰退 (decay of culture)」をももたらしうるというわけだ。その一例として、サピアは電話交換手の仕事を挙げる (Sapir 1924: 411)。機械に操られ、電話線のつなぎ直しに明け暮れても、精神的充足は期待できないというのである。そのような仕事に追われる生活は「文明への悍ましき供犠 (an appalling sacrifice to civilization)」(Sapir 1924: 411) でしかない。そして、多くの市民がそのような供犠を強いられる生活を送り、「本物の文化」を持てずにいることは、「我々の現代アメリカ文明の最も残酷な冗談 (the grimmest joke of our present American civilization)」(Sapir 1924: 417) だとサピアは嘆息する。現代アメリカに文化があるとしても、それは「偽物」になり果てているとサピアは言うのである。

対照的に、「一般的に言って、本物の文化は、文明のより低次の段階においてこそ存続しやすい (It is easier, generally speaking, for a genuine culture to subsist on a lower level of civilization)」(Sapir 1924: 413)。なぜなら、「より高次の諸段階に比して、社会的および経済的諸機能に関して個人が分化される度合いが極めて低いので、社会的有機体の無意味な断片に個人が還元される危険が小さい (the differentiation of individuals as regards their social and economic functions is so much less than in the higher levels that

there is less danger of the reduction of the individual to an unintelligible fragment of the social organism)」(Sapir 1924: 413-414) からである。

さらに、1920 年代末から 1930 年代半ばにかけては、サピアから深い知的影響を受けた二人の女性人類学者の著作が大きな反響を呼んだ。先ずマーガレット・ミードが『サモアにおける成人』(Mead 2001 [1928]) と『ニューギニアにおける生育』(Mead 2001 [1930]) を相次いで発表、1934 年にはルース・ベネディクトが『文化の諸様式』(Benedict 2005 [1934]) を発表している。いずれも、未開文化を鏡として当時のアメリカ文化を批評するものであった。

2. 「郷民」概念の提唱

こうした時代背景のもとで、レッドフィールドは人類学を学び、メキシコ調査を行ったのである。メキシコもまた、1910～17 年の革命⁶ がようやく一段落し、近代国家への道を歩み始めたところであった。レッドフィールドは、そこに変化の途上にある「郷民 (folk)」を見出した。ここで “folk” を「郷民」と訳すのは、郷という漢字の持つ「むら、さと、いなか」という語感が、後に詳述するレッドフィールドの “folk” 観にふさわしいからである。

レッドフィールドが初めて「郷民」概念を提唱したのは、博士論文に基づく最初の単著『メキシコの村テポストゥラン』(Redfield 1930) においてである。序論の冒頭、レッドフィールドは次のように述べる (Redfield 1930: 1):

The terms “folk lore,” “folk song,” and even “folk ways” have a meaning in considering Mexico which they lack in connection with a country such as ours. The ways of the folk, largely unwritten and unremarked, constitute the real Mexico.

もはやアメリカのような近代都市社会では意味を持たなくなった「郷民の伝承 (folk lore)」, 「郷民の歌 (folk song)」, 「郷民の流儀 (folk ways)」⁷ といった用語がメキシコで

⁶ メキシコ革命については、差し当たり増田 (1968) および国本 (2008) が簡便である。

⁷ ここで、レッドフィールドが “folkways” ではなく “folk ways” と書いていることに注意を促したい。前者は、ウィリアム・グラハム・サムナー (William Graham Sumner) がその著 *Folkways* (Sumner 2002 [1907]) で用いた用語であり、通常は「習俗」と訳される。これに対して、レッドフィールドの “folk ways” は、むしろ当時のアメリカ人類学で一般化していた「生の流儀 (“way of life”)」に近い用法と思われるので、「郷民の流儀」と訳した。アメリカ人類学における「生の流儀 (“way of life”)」概念について、より詳

は意味を持ち、「郷民の流儀 (The ways of the folk)」こそが「真のメキシコ」を構成すると、レッドフィールドは書くのである。

「郷民」は、「単一の共通の伝統の蓄積 (a common stock of tradition)」を持ち、「単一の文化の担い手 (the carriers of a culture)」であり、しかも「そのような文化は局所的 (such a culture is local)」である (Redfield 1930 : 2)。「郷民諸族 (folk peoples)」のなかには真に未開で非識字の人々もいるが、多くは西洋文明に一定程度適応し、「彼らの文化複合は近代的な社会的および経済的秩序と混交している (the complex of their culture is interwoven with the modern social and economic order)」 (Redfield 1930 : 2)。

さらにレッドフィールドは言う (Redfield 1930 : 3-4) :

Apparently there are people in Mexico who are folk peoples, with folk lore and folk songs and folk ways which are often indigenous and local to the particular community, but there are also people, largely in the towns, who are no more a folk people than are the citizens of Grand Rapids or Bridgeport. And apparently the “modernization” of Mexico is the gain of this second kind of people at the expense of the first. Yet in spite of this change, the bulk of the Mexican population are folk.

メキシコでも、「近代化 (modernization)」によって、主に都市部において、アメリカの地方小都市の住民同様、もはや「郷民」とは呼べない人々が出現しているわけである。

そこで、レッドフィールドは、メキシコの「郷民」の変化の過程に注目し、『メキシコの村テポストゥラン』の目的を次のように規定する。「メキシコの郷民 (The Mexican folk)」の「郷民文化 (folk culture)」は「インディオとスペインの諸要素の融合 (a fusion of Indian and Spanish elements)」であるが、「その郷民文化において都市の流儀の拡散によって起こりつつある諸変化 (changes occurring in that folk culture due to spread of city ways)」を記述し、「徐々に増大しつつある都市の影響 (the slowly growing influence of the city)」の下における「その文化の解体とおそらく再編成 (the disorganization and perhaps the reorganization of the culture)」の「過程 (process)」を考察することによって、「未開人が文明人になるという変化の一般的な類型 (the general type of change

しくは沼崎 (2017) を参照されたい。

whereby primitive man becomes civilized man)」の「一例 (an example)」を示すことである (Redfield 1930 : 13-14)。

レッドフィールドが「郷民」概念を提唱したのは、あくまでも未開から文明への移行の過程を明らかにするためである。その理由は、次のようなものだ (Redfield 1930 : 11) :

... the return to an interest in processual generalizations in the field of social anthropology, and the re-employment of what is essentially the comparative method, has in recent year been clearly marked. Anthropologists once more seek generalizations upon social change.

かつてボアズが誤りであると批判した進化主義人類学の「比較法 (comparative method)」⁸を再び用いて、社会変化の「過程の一般則 (processual generalizations)」を見出そうという機運が高まってきていると、レッドフィールドは言うのである⁹。

レッドフィールドは、テポストゥラン村に二種類の人々を見出した。「正しき人々 (los correctos)」と「無知なる人々 (los tontos)」である (Redfield 1930 : 68)。前者は、靴と暗い色のズボンを履き、政治を見下しながらも公共の集会では影響力を行使するのに対し、後者は、サンダルと白いズボンを履き、村役場の役人になり、政治に携わる (Redfield 1930 : 68)。また、前者は世俗的なカーニバルの主催者になるのに対して、後者は伝統的なフィエスタの担い手である (Redfield 1930 : 94)。新しい道具や合理的な技術は、前者から後者に伝播する (Redfield 1930 : 135)。前者の多くは学校教育を受けているが (Redfield 1930 : 171)、後者の教育程度は低い (Redfield 1930 : 172)。この二種類の人々を、レッドフィールドは以下のように特徴づける (Redfield 1930 : 209, 強調は原文) :

Los tontos live, in spite of revolutions, in the same single mental world of the folk culture. *Los correctos*, on the other hand, develop an intelligentsia who live in two worlds, in two cultures, the city and the folk, and are correspondingly restless and often unhappy.

⁸ ボアズの「比較法」批判については、Boas (1896) を参照。

⁹ 同様の主張が、既に Redfield (1926) において表明されている。

「無知なる人々 (los tontos)」は「郷民文化」のみを生きるのに対して、「正しき人々 (los correctos)」は「郷民文化」と「都市文化」の両者を生きており、それゆえに「不安げで、しばしば不幸 (restless and often unhappy)」である。彼らは「彼らの故郷の共同体を理想化すると同時に、その欠点をけなす (idealize their home community and at the same time depreciate its shortcomings)」(Redfield 1930 : 209)。

以上の観察から、レッドフィールドは次のように結論する (Redfield 1930 : 217) :

The culture of Tepoztlán appears to represent a type intermediate between the primitive tribe and the modern city. It has, one would venture, its nearest analogues in the peasant communities of the more backward parts of Europe, of the Near East, and of the Orient. To the extent that Tepoztlán is economically and mentally self-sufficient, to the extent that its social heritage is local and is transmitted without the use of writing, to the extent that all knowledge is intimate and personal and is closely associated with the ancient habitat of the people, the community resembles a primitive tribe. But just to the degree that Tepoztlán conceives itself as a part of the outside world, and that the Tepoztecs define their personal problems in terms of modern city civilization, it is unlike a tribal society. The Tepoztecs are primarily Tepoztecs, but they are also, if somewhat more remotely, Mexicans.

テポストゥラン村は、部族社会の特徴を残しつつ、近代的な都市文明の一部となりつつあり、テポストゥラン人は、テポストゥラン人であり続けながら、メキシコ人にもなり始めているというのである。

そして、このような未開部族と文明都市の間にある社会を、より限定的な意味で『郷民』共同体 (“folk” community) (Redfield 1930 : 217) とレッドフィールドは呼ぶ。その特徴は、それが「ゆっくりと、より都市のようになりつつある (slowly becoming more like the city)」(Redfield 1930 : 218) という点にある。

この変化は、テポストゥラン村において、「正しき人々 (Los correctos)」から「無知なる人々 (los tontos)」へと伝わっている。変化のメカニズムは、こうである (Redfield 1930 : 218-219, 強調は原文) :

The diffusion of city traits can be observed and expressed in spatial terms. The point from which changes originate is the central *plaza*. ... This is because the contact with the city takes place here. Here visitors come. Here are trade, machinery, and print, so far as these come at all to Tepoztlán. And here, by a sort of selection, are drawn the tradespeople whose roles have been determined by urban competition and who are familiar with city ways. These people—the tradespeople and other *correctos*—on the one hand, communicate by direct face-to-face relations with *los tontos* on the periphery, and, on the other hand, through their memories of the city, and by means of letters, newspapers, and visits to the capital, communicate with the city. It is as though there were, in this central zone where live *los correctos*, two overlapping culture “areas”: a culture of the folk, with communication by direct contact, and a culture of the city, which impinges on the other culture in another dimension, by means of communication which transcends space.

村の中心で、外部者と村の「正しき人々 (*los correctos*)」から、直接的な接触を通して、都市の諸要素が「無知なる人々 (*los tontos*)」へと伝わるのである。郷民の文化と都市の文化が併存するこの出会いの場は、あたかも二つの「文化『領域』 (culture “areas”)」が存在するかのようである。

最後に、「郷民」共同体で起きている変化の本質を、レッドフィールドは次のように指摘する (Redfield 1930 : 222) :

It is not merely that the group comes to employ a new artifact or to adopt a new attitude toward marriage or toward a religious practice. It may be said that the whole mentality correspondingly changes, if by “mentality” is understood a complex of habits employed in meeting unfamiliar problems. Mentality in this sense too is an aspect of culture.

未開部族から都市文明への移行には、「心性 (mentality)」全体の転換が伴うのである。郷民文化的な心性は、質的に異なる都市文化的な心性へと転換されるというわけである。

3. 「郷民社会」論の展開

既に述べたように、ロバート・レッドフィールドは、1930年から1946年まで16年に渡

り、カーネギー研究所の研究者としてユカタン半島およびグアテマラの調査を主導した¹⁰。特にユカタン半島では、上述したテポストゥラン調査をより組織的に発展させるために、調査員を複数動員し、ユカタン半島唯一の都市メリダ (Merida)、鉄道が通じ主にメスティーソの居住する町デシタス (Dzitas)、都市および国家と接触のあるマヤ農民の村チャンコム (Chan Kom)、そして比較的孤立し部族的な特徴を残すマヤ族の村トゥシク (Tusik) という4カ所の調査地を選定して、民族誌的および社会学的調査を行った (Redfield 1941: 13-15; Wilcox 2004: 49-60)。その成果を、レッドフィールドは1934年から1950年にかけて発表している (Redfield 1934, 1941, 1950; Redfield and Villa 1934)。彼の研究の中心テーマは、「郷民文化 (folk culture)」とその変化であった。

最初に発表された要約的な論文「ユカタンにおける文化変化」(Redfield 1934)において、レッドフィールドはユカタンの「郷民文化」を次のように定義する (Redfield 1934: 61) :

... the Yucatecan folk culture—this integrated and unified mode of life which has been made of both Indian and Spanish elements and which characterizes the hinterland villages of the peninsula of Yucatan today.

したがって、「郷民文化」とは、土着と外来の要素を含む「統合され、統一された生活様式 (integrated and unified mode of life)」である。そして、レッドフィールドの関心は「都市およびユカタン外部の世界からの諸影響の下で、郷民文化に何が起きているか (what is taking place in the folk culture under influences from the city and from the world outside of Yucatan)」(Redfield 1934: 63)にある。

この論文が書かれたのはトゥシクの調査開始以前であり、メリダ、デシタス、チャンコムが、それぞれ都市 (city)、町 (town)、村 (village) と表記され、その文化的特徴が比較されるのだが、そこからレッドフィールドは、村に代表される「文化的に同質的で、生の流儀が連関する意味の単一の網の目を成すような、比較的静的な社会 (a rela-

¹⁰ グアテマラ調査の中心は、シカゴ大学大学院でレッドフィールドの指導下にあったゾル・タックス (Sol Tax) であった (Tax 1939, 1941)。このタックスの研究に、レッドフィールドは『ユカタンの郷民文化』でも言及し、ユカタンとグアテマラの「郷民文化」の違いを論じている (Redfield 1941: 356-369)。しかし、紙幅の都合もあり、本稿ではレッドフィールド自身のユカタン研究に専ら焦点を合わせることにする。

tively immobile society, culturally homogeneous, in which the ways of life form a single web of interrelated meanings)」から、町や都市に見られる「より動的で文化的に異質 (much more mobile, and culturally heterogeneous)」で「生の流儀はそれほど緊密に相互関連しておらず、集団の習癖はより個別的に存在し、緊密に関連した典型的な行為と意味の集合を同程度に喚起することがない (The ways of life are less closely interrelated ; group-habits exist more in terms each of itself, and do not to the same degree evoke a body of closely associated and definatory acts and meanings)」社会へと移行しつつあるという仮説を提唱する (Redfield 1934 : 69)。そして注目すべきことに、レッドフィールドは、前者の型の社会を「文化 (Culture)」と呼び、後者の型の社会を「文明 (Civilization)」と呼びたいと言う (Redfield 1934 : 69)¹¹。さらに注目すべきは、レッドフィールドがこの移行を「文化の接触変化 (acculturation)」ではなく「脱文化化 (deculturalization)」と形容していることである (Redfield 1934 : 69)。

この論文と同年に刊行された『チャンコムーあるマヤ村落』(Redfield and Villa 1934) は、上記の「比較的静的な社会」類型を代表する農村の「基本的な郷民文化 (the basic folk culture)」(Redfield and Villa 1962 [1934] : ix)¹²を記述した民族誌である。共著者のアルフォンソ・ヴィラ・ロハス (Alfonso Villa Rojas) は、メリダ生まれで、チャンコム村で学校教師を務めていたことから、レッドフィールドの調査協力者となった (Redfield and Villa 1962 [1934] : ix-x)。レッドフィールドは、チャンコム村を含むユカタンの村々について次のように説明する (Redfield and Villa 1962 [1934] : 1) :

These villages are small communities of illiterate agriculturalists, carrying on a homogeneous culture transmitted by oral tradition. They differ from the communities of the preliterate tribesman in that they are politically and economically dependent upon the towns and cities of modern literate civilization and that the villagers are well aware of the townsman and city dweller and in part define their position in the world in terms of these. The peasant is a rustic, and he knows it.

¹¹ ここで“Culture”も“Civilization”も大文字で表記されていることに注意されたい。なお、レッドフィールドは、この対比を“folk culture”と“city culture”と言い換えてもよいと書いている (Redfield 1934 : 69)。

¹² 引用は縮約版 (Redfield and Villa 1962 [1934]) からのものである。縮約版で削除されているのは原書の付録部分 (Redfield and Villa 1934 : 231-379) のみであり、大部の省略ではあるが、本文自体に変更はないので、以後、より一般的に入手可能な縮約版から引用することとする。

チャンコム村について重要な点は三つある。一つは、単一の同質的な文化を継承する非識字農民の小規模共同体だという点である。もう一つは、既により大きな社会に組み込まれ、より文明化した町や都市に政治的・経済的に依存しているという点である。そして最後に、村人は、そうした外部世界について知識があり、自分たちが「田舎者 (rustic)」であることを自覚しているという点である。この三点は、テポストゥラン村と共通である。そして、このような村が「基本的な郷民文化」を持つとレッドフィールドは考えているのだから、このような村こそが「郷民社会 (folk society)」の典型だということになる。

しかし、このような村は、未開から文明への変化の途上にある。この変化の道程を、レッドフィールドは「文明の勾配 (gradients of civilization)」(Redfield and Villa 1962 [1934] : 1) と呼び、次のように説明する (Redfield and Villa 1962 [1934] : 2) :

As one goes east and south from Merida, in the extreme northwest corner, the center of political and social influence, the population grows sparser, the railways and the towns come to an end, the villages become fewer and the proportion of Indian blood and custom increases. The gradients of population, economic development and Spanish-American civilization run southeastward, diminishing, until the outermost hinterland is reached in the south central part of what was, until recently, the Territory of Quintana Roo.

ユカタン半島の北西端にある都市メリダから、鉄道と道路が放射状に半島に広がり、メリダから離れれば離れるほど「文明の勾配」は下がっていく。そして、ユカタン州政府の行政的・教育的統治が及ぶ末端にチャンコムのような「中間的な村落 (intermediate villages)」(Redfield and Villa 1962 [1934] : 2) があり、さらにその先に未開の孤立的な先住民村落がある。そうレッドフィールドは言うのである。

都市的な文明は、この勾配を下って、チャンコムのような村々に伝わっていく。そのプロセスを、勾配の異なる地点に位置するメリダ、デシタス、チャンコム、トゥシクを共時的に比較することによって、より詳細かつ具体的に記述したのが、1941 年刊行の『ユカタンの郷民文化』(Redfield 1941) である。本書においても、レッドフィールドは「勾配 (gradient)」¹³ という語を用いている (Redfield 1941 : 13, 強調は引用者) :

¹³ 後に、オスカー・ルイスは、レッドフィールドの「勾配」論を「郷民-都市連続体 (folk-urban continuum)」論と呼んで批判した (Lewis 1951 : 432-440)。ルイスはレッドフィールドのテポストゥラン

Yucatan, considered as one moves from Merida southeastward into the forest hinterland, presents *a sort of social gradient* in which the Spanish, modern, and urban gives way to the Maya, archaic, and primitive.

レッドフィールドの想定は、トゥシクのような村落がチャンコムのように、チャンコムのような村落がデシタスのように、デシタスのような町がメリダのように、次第に変化していくというものだ。そして、「郷民文化と文明」と題された最終章で、その変化は3つの方向性を持つことが指摘される。それは、「文化の解体、世俗化、および個人化 (disorganization of the culture, secularization, and individuation)」(Redfield 1941 : 339) である。

本書においてレッドフィールドは、文化を「行為と産物に表出する慣習的な諸理解の一組織化 (an organization of conventional understandings manifest in act and artifact)」(Redfield 1941 : 133) と定義し、「諸理解 (understandings)」を「諸行為と諸物に付与された意味 (meanings attached to acts and objects)」(Redfield 1941 : 132) と説明している。そして、孤立という条件の下では、この諸理解の組織化の質と程度が高いのに対し

に関する知見を徹底的に批判したこともあり、この後、多くの論者を巻き込んで「郷民－都市連続体」論争が展開されることとなる。しかし、ルイス以前にこの表現が用いられた例は、管見の限り、ゾル・タックスによる短い書評のみである (Tax 1946 : 167)。レッドフィールド自身が「連続体」という語を用いた形跡はない。彼が「郷民－都市連続体」に言及するのは、ルイスを引用した晩年の著作中のみである (Redfield 1989 [1955] : 147)。しかも、そこで勾配か連続体かという用語の違いについてレッドフィールドは一切論じていない。また、ルイスの多岐にわたるレッドフィールド批判についても、本稿では扱わない。紙幅に余裕がないこともあるが、レッドフィールドが本格的な反論を行っていないことも大きな理由の一つである。オスカー・ルイスの批判に対してレッドフィールドが見せた恐らく唯一の内容ある反応は、『小共同体』の第9章「対立の結合」に見られるものだ (Redfield 1989 [1955] : 133-136)。そこで、レッドフィールドは、自身の著作『メキシコの村テポステラン』が与える統合され円滑に機能する社会で牧歌的な生活を送る満ち足りた人々という印象と、ルイスの著作 (Lewis 1951) が与える緊張と対立に特徴づけられる社会に生きる恐怖と嫉妬と不信に苛まれた人々という印象とは、どちらも「正当 (just)」なものだと主張する (Redfield 1989 [1955] : 134)。そして、この対照的な二つの印象は、調査時期の違いといった客観的な要因ではなく、調査者の違い、ルイスの言う「個人的な要因 (personal factor)」が生み出したものだと認める (Redfield 1989 [1955] : 134-135)。そして、自分とルイスでは、答えようとした問いが違ったのだと言う。自分が「これらの人々は何を楽しんでいるのか (What these people enjoy?)」と問うたのに対して、ルイスは「これらの人々は何に苦しんでいるのか (What these people suffer from?)」と問うたのだというのである (Redfield 1989 [1955] : 136)。問いが違えば、答えも異なり、書くことも変わってくるというわけだ。自分とルイスは、異なる側面からテポストラ村を照射しているのであり、二人の「対立の結合」こそが村の全体像を描くのだとレッドフィールドは訴えるのである (Redfield 1989 [1955] : 136)。

て、他の諸社会との接触と交通の増加によって、組織化の程度は減少する傾向にあるとレッドフィールドは考える (Redfield 1941 : 133-4)。文化の組織化と解体とを分析するに当たって、レッドフィールドは以下の四点に着目する (Redfield 1941 : 346) :

(1) the unity of the culture of the society, that is, the extent to which it may be described as a single culture and to which it must be seen as a series of related subcultures, some subordinate to others ; (2) the extent and nature of alternative lines of thought and action, conventionally made available to the individual ; (3) the extent to which there exist relationships of interdependency between the various elements of culture ; and (4) the extent of relationships of conflict and inconsistency between various elements of the culture.

第一点は、文化の単一性の度合いである。第二点は、個人に許される選択肢の多寡である。さらに、選択肢が共同体の成員に共有されているか否かが問題となる。第三点は、文化要素の言わば座りの良さの問題だ。そして第四点は、第三点の裏返しであるが、文化要素が互いに矛盾し衝突しないかどうかという問題である。文化の単一性が失われ、個人に許される選択肢が増え、しかもそれが互いに調和することなく矛盾あるいは衝突するようになれば、「文化の解体」が進むわけであり、それが文明化の特徴だということになる。

世俗化と個人化については、レッドフィールドは特に新しいことを主張しているわけではない。敢えて付言するとすれば、どちらも「文化の解体」の一環だということだろうか。

本書では、先に触れた論文とは異なり、「郷民文化」が「文明」と対置されている。しかし、「文化の解体」とは先の論文で言う「脱文化化」に他ならないから、レッドフィールドの主張は一貫していると言えよう。

第二次世界大戦直後の 1947 年、レッドフィールドは改めて「郷民社会」論をまとめた論文を発表している (Redfield 1947)。この論文は、「理想型 (ideal type)」としての「郷民社会」の特徴を簡潔にまとめたものである。特徴を列挙すると、小規模性、孤立性、社会内コミュニケーションの緊密さ、文化的小および身体形質的な同質性、共同体への帰属感と連帯感の強さ、非識字、分業の未発達、慣習的な方法による問題解決、文化の単

一性、規範への同調性、行為の伝統性と自発性と人格性、批判的思考の弱さ、社会の神聖性、利潤動機に基づく市場的な経済行為の欠如などである (Redfield 1947)。

注目すべきは、この論文の提示する理念型としての「郷民社会」は、人類学の伝統的な研究対象であった未開社会にも当てはまるという点である。『テボストゥラン』(Redfield 1930) から『ユカタンの郷民文化』(Redfield 1941) まで、レッドフィールドは、より大きな社会に政治的・経済的に組み込まれている点で「郷民社会」を未開社会と区別し、文明と未開の中間形態と見なしていた。ところが、1947 年の論文では、この区別がなされていないのである。実は、1940 年の段階で、「農民社会 (peasant society)」を狭義の「郷民社会」と規定し、これと「部族社会 (tribal societies)」を合わせて広義の「郷民社会」とし、むしろ「農民社会」を未開社会と都市社会の中間的な社会類型と捉える案が示されていた (Redfield 1940: 735)。したがって、1947 年の論文 (Redfield 1947) では、広義の「郷民社会」の理念型が示されていると考えるべきなのだろう。いずれにせよ、1940 年代に入ってレッドフィールドの「郷民」思想が変化しつつあった可能性があるわけだが、この点については次節で検討する。

4. 「郷民社会」論における文化観と文明観

『テボストゥラン』(Redfield 1930) から『ユカタンの郷民文化』(Redfield 1941) までの「郷民社会」研究に見られるレッドフィールドの文化観と文明観は極めて明快である。「郷民社会」には「文化」があり、それを解体するのが都市の「文明」だというのが、レッドフィールドの主張だ。

「郷民社会」の「文化」は、単一で、統一され、矛盾なく緊密に関連した「諸理解」すなわち意味の網の目である。それは、「郷民」に「生の図案 (design for living)」(Redfield 1947: 299) を提供する。「郷民」は、伝統的に受け継いだ「文化」を生きることによって、人生に意味を見出し、調和の取れた生活を営むことができるのである。このようなレッドフィールドの文化観は、エドワード・サピアの「本物の文化」を彷彿させる。サピアはシカゴ大学で指導教官だったばかりではなく、広く知識人層に影響を持った人物である。レッドフィールドは「本物の文化」という語を直接用いてはいないが、彼の文化観にはサピアの文化観が色濃く滲み出ていると思えてならない。

そして、「本物の文化」としての「郷民文化」に対置されるのが、都市の「文明」である。レッドフィールドの文明観は、サピアの「文明」観だけでなく、シカゴ大学の社

会学者たちの都市研究の成果を強く反映していると考えらるべきだろう。義父のロバート・パークのみならず、その同僚のルイス・ワース (Louis Wirth) の影響も大きいと思われる。レッドフィールドは「文明」を「都市の流儀 (city way)」とも呼んでいるが、これはワースの「生の流儀としての都市生活」(Wirth 1938)に通じるものだ。加えて、レッドフィールドの論文「郷民社会と文化」(Redfield 1940)は、ワースの「都市社会と文明」(Wirth 1940)とセットで対比的に『アメリカ社会学誌』に掲載されている。両論文は、前年に同じ研究会で二人が同時に発表した原稿に基づくものだ。

シカゴ学派は、都市を文明および文明化の過程の縮図と捉えていた。レッドフィールドの義父ロバート・パークは、こう述べている。「人類のあらゆる情熱、あらゆるエネルギーが解放されるこれら大都市において、我々は、文明の過程を、いわば顕微鏡下で、研究する立場にいるのである (In these great cities, where all the passions, all the energies of mankind are released, we are in a position to investigate the process of civilization, as it were, under a microscope)」(Park 1928: 890)。パークの同僚ワースも、「我々の文明において特徴的に近代的なものの始まりは、大都市の成長によって最もよく示されている (the beginning of what is distinctively modern in our civilization is best signaled by the growth of large cities)」(Wirth 1938: 1)と述べている。

都市とは、「社会的に異質な諸個人の比較的大規模で、密集し、かつ永続的な集落である (a relatively large, dense, and permanent settlement of socially heterogeneous individuals)」(Wirth 1938: 8)。しかし、重要なのは、都市が単に大規模な人口密集地であるということではなく、質的に新しい社会組織が生み出されているということである。それをワースは、都市性 (urbanism) と呼び、一つの「生の流儀 (way of life)」として、すなわち人類学的な意味での文化として概念化しようと試みた。ワースによると、都市性の特徴は、二次的接触による一次的接触の代替、親族紐帯の弱体化、家族の社会的重要性の低下、近隣社会の消滅、そして社会的連帯の伝統的基盤の侵食にある (Wirth 1938: 20-21)。都市は、人種、民族、文化の「坩堝 (melting pot)」であり、生物学的にも文化的にも新しい「雑種 (hybrids)」を生み出し、「個人差 (individual differences)」を単に許容するのみならず、むしろ積極的に評価する (Wirth 1938: 10)。一見して明らかのように、これらの諸特徴はレッドフィールドの「郷民文化」理解の対極にある。要するに、ワースの言う都市性との対比において、レッドフィールドは「郷民文化」を理念化しているわけである。それは、ワースらはレッドフィールドの郷民研究を念頭に

都市文明を概念化しようとしているということでもある。

次に、レッドフィールドの「郷民社会と農民」(Redfield 1940)と同時に『アメリカ社会学誌』に掲載された「都市社会と文明」において、ワースは、次のように文明と文化を対置している点に注目したい(Wirth 1940: 744, 強調は引用者):

What we call *civilization as distinguished from culture* has been cradled in the city; the city is the center from which the influences of modern civilized life radiate to the ends of the earth and the point from which they are controlled; the persistent problems of contemporary society take their most acute form in the city. The problems of modern civilization are typically urban problems.

そして、ワースは、文明が生み出したものは「人類史において前例のない諸文化の一大複合 (a complex of cultures unprecedented in human history)」(Wirth 1940: 750) だと言う。さらに、ワースは「我々の諸文化は今でも多であるが、我々の文明は一である。都市は、一なる文明の象徴である (Our cultures are many, but our civilization is one. The city is the symbol of that civilization)」(Wirth 1940: 755) とも述べている。すると、実際に対置されているのは、複数の個別文化 (cultures) と大文字の文明 (Civilization) だということになる。大文字の文明の象徴が都市であり、都市の中で、異なる個別文化を持ち込む (文明外からの) 移民たちが混交し、諸文化の一大複合としての文明を生み出していると、シカゴ社会学派は考えるわけである。レッドフィールドは、このような文明観を受け入れつつ、それとの対比において、複数の個別文化に共通する大文字の文化 (Culture) を理念化しようとしたのであり、それが「郷民文化」なのである。

さらに、より広い文脈においては、レッドフィールドの文化観と文明観は、1920 年代から 1930 年代の思想的雰囲気を反映している。第一次世界大戦後の西洋文明の危機感、モダニズムの興隆と自省的な文化批評、そしてモダニズムに基づくオリエンタリスティックなメキシコ観といったものである¹⁴。

¹⁴ この点については、Wilcox (2004) が詳しい。しかし、他の人類学者たちとの比較を通して、さらなる検討が必要である。今後の課題としたい。

Ⅱ 「人類史」研究における文化と文明

1. 時代背景

レッドフィールドが「人類史」研究と呼べる仕事に着手するのは、第二次世界大戦以後である。レッドフィールドはインドや中国の農村社会にも関心を広げ、短期間ではあるが中国を訪問しているし、実現しなかったが調査を企画したりもしている。比較の視野を世界大に広げ、未開から文明に至る人類の軌跡を辿ろうとし、またそのための方法論を構築しようと試みたのである (Redfield 1953, 1989 [1955], 1989 [1956])。

その背景には、第二次世界大戦後の新たな文明の危機感があったと思われる。第二次世界大戦は、第一次世界大戦以上の惨禍をもたらした。とりわけ原子爆弾の登場は、次の世界大戦は人類を破滅させかねないことを知らしめるものであった¹⁵。そして、ソビエト連邦を中心とする社会主義圏とアメリカを中心とする資本主義圏との間の冷戦の開始は、単に軍事的な緊張をもたらしただけではなく、社会主義・共産主義と資本主義・自由主義との間の思想的な緊張をもたらした。資本主義・自由主義の陣営にとって、とりわけ大きな課題は、マルクス主義に代わりうる社会進歩のビジョンを提示することであった。それは、戦後のアメリカ人類学における文化進化論への関心の高まりの一因となったのではないと思われる¹⁶。

第二次世界大戦は、また文化相対主義の再検討を要請することとなった。ナチズムをも一つの文化として尊重せよと人類学は主張するのかという批判が大戦中から起こったからである (沼崎 2018: 91-100)。戦後は、ソビエト圏の共産主義がナチズム同様の問題をアメリカの人類学者たちに突き付けることとなった。どちらも全体主義として否定されるべきだというのが、戦後アメリカ思潮の主流となったからである。こうして、文化相対主義に加えて、あるいは代えて、普遍的な価値を追求することが人類学にも求められるのではないかという問題が提起されたのである。

2. 「郷民社会」における「進歩」

レッドフィールドは、1948年にチャンコム村の再調査を行い、その成果を『進歩を

¹⁵ レッドフィールドも、原爆問題には関心を寄せ、シカゴ大学における諸活動に参加していたようである (Wilcox 2004: 82-83)。

¹⁶ この点については稿を改めて論じたい。

選んだ村—チャンコム再訪』と題して 1950 年に公刊している (Redfield 1950)。本書では、有能な村長の領導下に進められたチャンコムの村民たちによる行政刷新と経済開発、およびその影響とが記述されている。実は、前著『チャンコム—あるマヤ村落』 (Redfield and Villa 1934) にも、この点に触れた個所がある (Redfield and Villa 1962 [1934]: 4-6, 11, 213)。しかし、前著では、村長らによる改革が「郷民文化」に大きな影響を与えていないことが強調されていた (Redfield and Villa 1962 [1934]: 6)。対照的に、本書においては、前著出版後のアメリカ人との接触等を通して、村人の「進歩の夢 (dream of progress)」が膨らみ、新たな道路が建設されたこと、その道路を村人たちが「光への道 (the road to the light)」と呼んでいたことが冒頭で明されるのである (Redfield 1950: 16)。そして、本書のテーマが次のように説明される (Redfield 1950: 24, 強調は引用者) :

Chan Kom seems to tell us *something about civilization*, about civilization and some few of its discontents, that is relevant elsewhere.

レッドフィールドの焦点は、「郷民文化」から「文明」に明らかに移行している。

本書においてレッドフィールドは、チャンコム村の「進歩」を成功と評価している (Redfield 1950: 167)。新しい経済的および政治的機会を掴みつつ、それと伝統的な道徳観と社会の枠組みを部分的には調和させていると見るからである (Redfield 1950: 167)。しかし、その成功が予期せぬ危険をもたらしつつもあり、土地が痩せてきたことはその一例だと指摘する (Redfield 1950: 171)。そして、政治的・経済的には進歩的であるが文化的には保守的な村長が若者たちの道徳的退廃を憂えていると書くのである (Redfield 1950: 175)。

本書の結びは、レッドフィールドの憂いも表している (Redfield 1950: 178) :

The people of Chan Kom are, then, a people who have no choice but to go forward with technology, with a declining religious faith and moral conviction, into a dangerous world. They are a people who must and will come to identify their interests with those of the people far away, outside the traditional circle of their loyalties and political responsibilities. As such, they should have the sympathy of readers of these pages.

レッドフィールドの語調は、嘆息を含んではいるが、必ずしも悲観的とは言えないだろう。伝統的な宗教や価値観の衰退を予測はしても、「文化の解体」が起きているとまでは断言しない。「進歩」は避けられないのであり、それは村人たち自身の選択でもあるのだ。

3. 「文明」と「道徳的秩序」

レッドフィールドが「文明」ないし「文明化」の問題を正面から取り上げるのは、1953年刊行の小著『未開世界とその転換』(Redfield 1953)においてである。本書において彼は、文化ないし文明には二つの次元があると言う。一つは「道徳的秩序(moral order)」であり、もう一つは「技術的秩序(technical order)」である。そして、彼の主眼は、都市革命のもたらした「文明」における「道徳的秩序」の転換にあった。

本書の第一章は「都市革命以前の人類社会」と題され、考古学者ゴードン・チャイルド(Gordon Childe)の社会進化論、特に彼の都市革命論(Childe 1950)を下敷きに、未開社会の文化と都市革命後の文明とが対比される(Redfield 1953: 1-25)。チャイルドは、野蛮(Savagery)から未開(Barbarism)そして文明(Civilization)へという19世紀社会進化論者たちの三段階進化論を考古学的時代区分に当てはめ、旧石器時代が野蛮段階に、新石器時代が未開段階に相当し、「都市革命」によって文明段階が開始されたという議論を展開した(Childe 1950)。そして、旧世界および新世界の初期文明を比較し、都市革命のもたらした社会変化に共通する特徴として以下の10点を指摘した。すなわち、(1)集住地における人口の大規模増、(2)非生産階級の出現、(3)徴税による余剰生産の蓄積、(4)巨大公共建築、(5)支配階級と被支配階級の分離、(6)精密かつ実用的な諸科学の発達、(7)書記法の発明、(8)専門家の出現、(9)交易の拡大、(10)国家および社会統合をもたらすイデオロギー装置の出現である(Childe 1950: 9-16)。レッドフィールドは、このようなチャイルドの文明論を大枠で受け入れつつ、それと自身の「郷民社会」論を組み合わせ、未開から文明への転換を論じるのである。チャイルドによる文明の特徴づけは都市化以上の要素を含むが、チャイルドの議論がレッドフィールドにとって受け入れやすかったのは、それが文明化を都市化と等置するシカゴ社会学派の文明論と基本的に親和的であったからだろうと思われる。しかしながら、考古学者であり、かつマルクス主義の影響を強く受けていたチャイルドの議論は物質文化中心、それゆえ唯物論的であった。「道徳的秩序」に注目することによって、レッドフィー

ルドは、チャイルド文明論を換骨奪胎する。

レッドフィールドは、未開の諸社会は「それぞれ何らかの地域的な伝統に表出している様々な道徳的秩序を発達させてきた (had developed a variety of moral orders, each expressed in some local tradition)」(Redfield 1953 : 17) と述べる。道徳的秩序とは「人間の紐帯の性質 (the nature of the bonds among men)」に関わる「何が正しいかに関する判断への人間的感情の組織化 (organization of human sentiments into judgements as to what is right)」である (Redfield 1953 : 20)。簡単に言えば、道徳感や良心だ。

これに対して「技術的秩序」は「道徳的秩序」に属さない「活動の調整の諸形態 (forms of co-ordination of activities)」であり、「相互的な有用性、意図的な強制、または同じ手段の単なる活用に由来する (results from mutual usefulness, from deliberate coercion, or from the mere utilization of the same means)」(Redfield 1953 : 21)。経済、政治、社会の効率的運用に関わるのが「技術的秩序」である。

レッドフィールドは、「文明」を広義の「郷民社会」の対局と見なし、この二つの次元の関係性が両者では大きく異なると主張する (Redfield 1953 : 23) :

The contrast between technical order and moral order helps us to understand the general kind of thing which is civilization. In the folk society the moral order is great and the technical order is small. In primitive and precivilized societies, material tools are few and little natural power is used. Neither the formal regulations of the state or church nor the normal ordering of behavior which occurs in the market plays an important part in these societies. It is civilization that develops them.

It is civilization, too, that develops those formal and apparent institutions which both express the moral order and are means toward its realization. The technical order appears not only in tools, power, and an interdependence of people chiefly or wholly impersonal and utilitarian, but also in greater and more varied apparatus for living—apparatus both physical and institutional.

要するに、未開ないし前文明の「郷民社会」では「道徳的秩序」が「技術的秩序」に優越するが、「文明」においては「道徳的秩序」が形式化・制度化されるとともに「技術的秩序」が肥大するというのである。さらにレッドフィールドは次のように言う (Redfield

1953 : 24) :

In folk societies the moral order predominates over the technical order. It is not possible, however, simply to reverse this statement and declare that in civilization the technical order predominates over the moral. In civilization, the technical order certainly becomes great. But, we cannot truthfully say that in civilization the moral order becomes small. There are ways in civilization in which the moral order takes on new greatness. In civilization the relations between the two orders are varying and complex.

この主張は注目に値する。なぜなら、ここで言われていることは、かつてレッドフィールドが主張していた「文化の解体」とは大きく異なるからである。「文明」は、調和的な「郷民文化」を破壊し、道徳的退廃をもたらすとは限らないというわけである。「文明」における「道徳的秩序」には二つの傾向性が認められるとレッドフィールドは言う (Redfield 1953 : 48) :

On the one hand, the old moral orders are shaken, perhaps destroyed. On the other, there is a rebuilding of moral orders on new levels. The rebuilding may be within the peripheral local community, as in the case of freshly isolated Indians of the forests of Quintana Roo, or among isolated American Negroes. Or the rebuilding may occur so as to include more and different peoples, who have been brought into some kind of relationship already by the expansions of the technical order.

一方では「文明」は古い「道徳的秩序」の破壊者となる。しかし、他方では新しい「道徳的秩序」の創造者ともなるのである。しかも、より広範囲に多様な諸民族を包括する、より高次の「道徳的秩序」をも生み出しうるとレッドフィールドは言う。

しかも、このような新しく高次の「道徳的秩序」の創出を担うのは、「文明」において都市に出現するエリート知識層である (Redfield 1953 : 65)。彼等こそが、「思弁的な知的発展を伴い、大なり小なり異質な要素と土着の要素を融合させた、一つの公的で国家によって管理された道徳的秩序 (a public and state-managed moral order with specula-

tive intellectual developments, accompanied or followed by more or less syncretism of foreign elements with native elements)」(Redfield 1953 : 67) を生み出すのである。

レッドフィールドは言う (Redfield 1953 : 71-72) :

The folk society, with moral order strong and dominant over technical order, gave rise, within itself, to a civilization, the moral order accordingly developing an aspect of public management by an elite, or class, who carried forward a specialized speculative expansion of some of the ideas of native tradition.

さらにレッドフィールドは言う (Redfield 1953 : 77) :

It is not enough to say that the technical order is destroyer of the moral order. It is not enough to identify civilization with development in the technical order alone. It is also to be recognized that the effects of the technological order include the creation of new moral orders. Through civilization people are not only confused, or thrown into disbelief and a loss of will to live. Through civilization also people are stimulated to moral creativeness.

「文明」は、道徳を危機に陥れるだけでなく、道徳的な「進歩」をももたらしうるのである。

「文明」に刺激された道徳的創造性は、倫理的判断をより「人道的 (humane)」な方向に「進歩」させてきたと、レッドフィールドは考えているようだ (Redfield 1953 : 163) :

... on the whole the human race has come to develop a more decent and humane measures of goodness.

その例として、レッドフィールドは、奴隷制、裁判手段としての拷問、法的処罰としての鞭打ち、拷問による処刑、戦争捕虜の殺害などへの反対を挙げる (Redfield 1953 : 62)。

そして、このように人道性を増した「文明的倫理判断 (civilized ethical judgement)」(Redfield 1953 : 163) に照らすと、文化相対主義についても再検討が必要になるとレッドフィールドは言う (Redfield 1953 : 163) :

I think we do in fact appraise the conduct of primitive people by standards different from those by which we judge civilized people and yet also — and this is harder to say convincingly — according to the historic trend which has tended to make the totality of human conduct more decent and more humane.

未開人と文明人とでは、倫理的判断の基準は違っているとレッドフィールドは明言するわけである。文明化以前にはまだ「道徳的秩序」の人道性は高くないのだから、それに応じて倫理的判断をすべきであって、文明化以後の基準を当てはめてはならないというのである。そして、そのような倫理的判断の「二重基準 (double standard)」こそ、「自分流の文化相対性論の一部 (a part of my version of cultural relativity)」だとレッドフィールドは言う (Redfield 1953 : 165)。

4. 「文明」における都市民と農民の創出

既に述べたように、1940 年段階で、レッドフィールドは「郷民」を狭義と広義に区別し、狭義の「郷民」を「農民 (peasant)」, 広義の「郷民」を農民と未開人の両者と規定していた。それは、どうやらレッドフィールドが都市だけでなく農村も「文明化」の過程を経て創出されたと考えるようになったためである (Redfield 1953 : 26-53)。「文明」の発達によって、認識可能で、広範に分布し、長期にわたって持続する人間類型としての農民が現れた (The peasant appears as a human type that is recognizable, widespread, and long enduring, brought about by the development of civilization)」(Redfield 1953 : 39)。「文明」の出現によって、未開人は都市民と農民に分化したというわけである。

したがって、農民は「文明」の一部でしかない。この点を明確にしたのが、レッドフィールドの最後の単著『農民社会と文化』(Redfield 1989 [1956]) である。その前年に出版された『小共同体』(Redfield 1989 [1955]) においてもなお、レッドフィールドは村落を様々な角度から「一つの全体 (a whole)」と捉えようとしていた。しかしながら、『農民社会と文化』(Redfield 1989 [1956]) においては、「農民社会」は「部分社会 (part-

society)」（Redfield 1989 [1956]: 23-39）であり、それゆえに「農民文化（peasant culture）」は「部分文化（part-culture）」（Redfield 1989 [1956]: 40）であると明言されるに至ったのである。

そこで重要となるのが「大伝統（great tradition）」と「小伝統（little tradition）」という二分法である（Redfield 1989 [1956]: 40-59）。エリートが住む都市には大伝統（great tradition）があり、農民が住む農村には小伝統（little tradition）があり、両者は相互影響関係にある。小伝統が大伝統の素になる場合もあるが、大伝統は都市のエリート知識階層が反省的・批判的に作り出すものであり、それが農村に伝播し、そこで地元の小伝統と混交して「農民文化」が形成されるというのが、レッドフィールドの主張である。土地に縛られた「農民」にとって、「農民文化」は「生の流儀」であり、農業は単なる生業ではなく、まさに生活のあらゆる側面に関わるという意味で「文化」である。しかし、それは自立した「文化」ではなく、都市の大伝統との関係において成立している。そうレッドフィールドは考えるようになったのである。

5. 「人類史」研究を通じた文化観と文明観の変容

第二次世界大戦後の「人類史的」と呼びうるレッドフィールドの一連の著作において、文化観・文明観にいかなる変化が認められるだろうか。

第一に、第二次世界大戦前の「郷民」研究に見られた「文化から文明へ」という視点が大きく変わり、「郷民社会」と「文化」、「都市社会」と「文明」が等置されることがなくなった。特に「文明」は「都市社会」と「農民社会」の両者から構成されると見なされるようになり、その結果「農民社会」は全的な「文化」ではなく「部分文化」を有すると見なされるようになった。

第二に、「文明」が「脱文化化」あるいは「文化の解体」をもたらすという視点に大きな修正が加えられた。「文化」と「文明」の両者に「道徳的秩序」と「技術的秩序」という二つの次元を認め、その関係性が、文明化以前の「道徳的秩序」優位から、文明化以後の古い「道徳的秩序」の破壊と新しい「道徳的秩序」の創出へという視点が提示された。そして、「文明化」の過程を通して、人類の道徳規範がより人道的な方向へと「進歩」している可能性が示された。

そのため、文化の相対性も、道徳的な発展段階に応じて、異なる判断が求められることとなった。乱暴にまとめるならば、古典的な文化の相対性は未開諸文化の間でのみ成

立し、より人道的な倫理基準を獲得した文明段階にある諸社会の間には成立しない。なぜなら、文明は「単一物 (one single thing)」(Redfield 1953: 22) だからである。これは文明を「21 個の別物 (twenty-one different things)」(Redfield 1953: 22) に種分けするアーノルド・トインビー (Arnold Toynbee) に対する批判の文脈で述べられているのだが、先に引用したように、全く同じことをシカゴ社会学派のワースが既に 1940 年に主張していたのは興味深い。当然ながら、倫理的に未発達な未開段階にある諸文化を、異なる倫理的発達段階にある視点から批判することは許されない。そうすると、文化相対主義の適用範囲が、未開社会同士の間および未開社会と文明との間に限定される。これは、文化相対主義の後退とも言えるが、巧妙な転換とも言える。なぜなら、人類学が対象としてきた多くの諸文化に対しては相対主義の適用が要請される一方で、ナチズムや共産主義に対しては、それらが文明段階の観念・制度であるゆえに、相対主義の適用が要請されなくなるからである。第二次世界大戦も、その後の東西冷戦も、単一の文明内部の謂わば内輪もめということになるのである。

その一方で、「郷民」と「郷民社会」という考え方は文明との対比において維持され、「郷民文化」の統合性と同質性という視点も維持されたようである。また、「文化」を「生の流儀」(沼崎 2017) と捉える視点も一貫しており、「郷民文化」を「本物の文化」と評価する視点も一貫している。

Ⅲ ロバート・レッドフィールドの学説史上の位置

以上、ロバート・レッドフィールドの文化観と文明観を検討してきた。これを踏まえて、彼の学説上の位置づけについて考えてみたい。

まず指摘できるのは、レッドフィールドはボアズ学派の傍系と見なせるのではないかという点である。ボアズの直弟子であるエドワード・サピアの影響が大きいことから、同様にサピアの影響を深く受けたルース・ベネディクトやマーガレット・ミードとは親縁関係にあると言えよう。しかし、彼女らが直系と言えるのに対して、シカゴ社会学派の影響を受け、「郷民」や「農民」を理念型として捉えようとする社会学的な姿勢を示す点や、ボアズが批判した「比較法」を援用し、「文明の勾配」のような一般理論の提示を志向する点、文化相対主義の大幅な修正を提言する点などにおいて、ボアズ直系のベネディクトやミードとは一線を画していると言えよう。

次に指摘できるのは、レッドフィールドが近代化研究と農民研究という第二次世界大戦後にアメリカ人類学の主要テーマとなった二つの領域の開拓者と見なせるということである。郷民社会から都市社会へ、文化から文明へというレッドフィールドの理論の妥当性はともかく、マルクス主義的社会発展論とは異なる社会進歩の理論を提示しようとした点で、また「近代化 (modernization)」という語を早くから使用した点で、レッドフィールドは近代化研究の開拓者と言える¹⁷。さらに、「農民」概念を提示し、「文明」社会の一部としての農村の研究を開拓したレッドフィールドの業績は、ジョージ・M・フォスター (George M. Foster) やエリック・ウルフ (Eric Wolf)、シドニー・ミンツ (Sidney Mintz) ら次世代の人類学的農民研究の礎となった (Foster 1967; Wolf 1966, 1999 [1969])¹⁸。

最後に、素描を残したに過ぎないとはいえ、壮大な「人類史」ないし「文明史」への人類学的アプローチを提示したレッドフィールドは、モルガンからレズリー・ホワイト (Leslie White) やジュリアン・H・スチュワード (Julian H. Steward) らに連なる広義の文化進化論の系譜にも位置付けることができるだろう。道徳的進歩に注目したという点では、技術決定論的ホワイトや文化生態学的スチュワードよりも、レッドフィールドはモルガンのと見なすこともできそうである。

お わ り に

第二次世界大戦直後、アメリカ人類学において人類全体を俯瞰する文明史ないし文化史への人類学的アプローチを試みたのは、ロバート・レッドフィールドだけではない。それぞれ理論的立場は異なるが、ラルフ・リントン (Ralph Linton) がそうであるし (Linton 1955)、アルフレッド・L・クローバー (Alfred L. Kroeber) がそうであるし (Kroeber 1973 [1957])、既に触れたレズリー・ホワイトがそうである (White 1959)。レッドフィールドは、彼らとどこが違う、どこが同じだったのだろうか。また、第二次世界大戦とその後の世界状況は、彼らの著作にどのような影響を与えているのだろうか。

¹⁷ レッドフィールドに続く「近代化」研究としては、Steward (1967) が挙げられる。

¹⁸ 筆者の所有する『チャンコム』初版本 (Redfield and Villa 1934) は、かつてジョージ・フォスターの蔵書に含まれていたものである。フォスターによると思われる鉛筆書きの下線も見られ、かのフォスターが手にしていた一冊を筆者も手にしていると思うと、胸に迫るものがある。

1950年代のアメリカ人類学史における重要な問題の一つである。今後の課題としたい。

もう一つ残された課題は、レッドフィールドの影響が、誰に、どのような形で及んでいるのかを丁寧に辿ることである。たとえば、グアテマラ研究の継承者としてはゾル・タックスがおり、彼もまたシカゴ大学で教授職に就いているが、タックスを通してさらに後の世代までレッドフィールドの系譜を辿ることはできるのだろうか。タックス以外にも系譜を辿ることは可能かもしれない。一例を挙げると、『須恵村』(Embree 1939)で知られるジョン・F・エンブリー(John F. Embree)がいる。彼はシカゴ大学で博士号を取得しており、レッドフィールドの影響を何らかの形で受けているはずである。直接的な影響の有無は不明であるが、エンブリーによる日本の農村研究は、レッドフィールドらによるメキシコ農村研究に連なるものだ。『須江村』への序文の脚注で、エンブリーは、日本の農村は、レッドフィールドが言う意味での「郷民」の共同体であり、テポステランやチャンコムと比較可能な存在だと述べている(Embree 1964 [1939]: xx)。

さらに、本稿では詳しく触れる余裕がなかったが、レッドフィールドとオスカー・ルイスの「論争」を振り返るという課題も残されている。論争と言っても、もっぱらルイスが一方向的にレッドフィールドを批判しているのであるが、なぜレッドフィールドはほとんど応答しなかったのか。学説史的な興味だけでなく、人類学者の生き方の問題にもかかわるだけに、改めて問い直してみる価値があるだろう。

最後に、現代世界の文明的問題を考えるうえでも、レッドフィールドを振り返ることは重要だと考える。一例を挙げるならば、気候変動と地球温暖化の問題がある。レッドフィールドの文明論を適用するならば、「技術的秩序」が産業革命以後に生み出しつつある二酸化炭素排出量の増加を制御しうる新たな「道徳的秩序」を果たして現代世界は構築できるかどうか、今まさに問われているのだと言えよう。たとえば、UNFCC(気候変動に関する国際連合枠組条約)が新しいグローバルな「道徳的秩序」を生み出し得て、地球温暖化の抑止に成功するならば、レッドフィールドの文明論の妥当性が証明されることになるとも言えそうだ。もしも失敗するならば、レッドフィールドは人類を過大評価していたことにもなりそうだ。レッドフィールドの文明観が、現実の問題として我々の面前にある。レッドフィールドは、21世紀の人類学にとっても貴重な遺産を残しているのである。

引用文献

Benedict, Ruth

2005 [1934] *Patterns of Culture, with a New Foreword by Louise Lamphere*. Boston and New York : Houghton Mifflin Company.

Boas, Franz

1896 “The Limitations of the Comparative Method of Anthropology.” *Science*, New Series, 4 : 901-908.

Childe, Gordon V.

1950 “The Urban Revolution.” *The Town Planning Review*, 21(1) : 3-17.

Eliot, T. S.

1922 *The Waste Land*. New York : Horace Liveright.

エリオット, T. S.

2010 『荒地』(岩崎宗治訳), 岩波書店(岩波文庫)。

Embree, John F.

1964 [1939] Sue Mura : *A Japanese Village*. Chicago and London : University of Chicago Press.

Fister, George M.

1967 *Tzintzuntzan : Mexican Peasants in a Changing World*. Boston : Little, Brown and Co.

Kroeber, Alfred L.

1973 [1957] *Style and Civilizations*. Westport, CT : Greenwood Press. (堤彪・山本証訳『様式と文明』創文社。)

国本伊代

2008 『メキシコ革命』山川出版社(世界史リブレット)。

Lewis, Oscar

1951 *Life in a Mexican Village : Tepoztlán Restudied*. Urbana : University of Illinois Press.

Linton, Ralph

1955 *The Tree of Culture*. New York : Alfred A. Knopf.

増田義郎

1968 『メキシコ革命—近代化のたたかい』中央公論社(中公新書)。

Mead, Margaret

2001 [1928] *Coming of Age in Samoa : A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization, with an Introduction by Mary Pipher*. New York : Harper Perennial.

2001 [1930] *Growing Up in New Guinea : A Comparative Study of Primitive Education, with an Introduction*

- (68) ロバート・レッドフィールドにおける「文化」と「文明」(沼崎)

by *Howard Gardner*. New York : Harper Perennial.

沼崎一郎

- 2017 「『生の流儀 (Way of Life)』としての文化—ボアズ派人類学のアメリカ的転回 (1)」『東北大学文学研究科研究年報』66 : 33-66。
2018 「自文明の相対性から諸文化の相対性へ—ボアズ派人類学のアメリカ的転回 (2)」『東北大学文学研究科研究年報』67 : 83-116。

Park, Robert E.

- 1928 “Human Migration and the Marginal Man.” *American Journal of Sociology*, 33 : 881-893.

Redfield, Robert

- 1926 “Anthropology, a Natural Science?” *Social Forces*, 4 : 715-721.
1930 *Tepoztlán, A Mexican Village : A Study of Folk Life*. Chicago : The University of Chicago Press.
1934 “Culture Changes in Yucatan.” *American Anthropologist*, 36 : 57-69.
1940 “The Folk Society and Culture.” *American Journal of Sociology*, 45 : 731-742.
1941 *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago and London : The University of Chicago Press.
1947 “The Folk Society.” *American Journal of Sociology*, 52 : 293-308.
1950 *A Village That Chose Progress : Chan Kom Revisited*. Chicago and London : The University of Chicago Press.
1953 “The Natural History of the Folk Society.” *Social Forces*, 31 : 224-228.
1953 *The Primitive World and Its Transformation*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
1989 [1955] *The Little Community*. Chicago and London : The University of Chicago Press.
1989 [1956] *Peasant Society and Culture*. Chicago and London : The University of Chicago Press.

Redfield, Robert and Villa, Alfonso Rojas

- 1934 *Chan Kom : A Maya Village*. Washington, DC : Carnegie Institute of Washington.
1962 [1934] *Chan Kom : A Maya Village*, abridged edition. Chicago and London : The University of Chicago Press

Sapir, Edward

- 1924 “Culture, Genuine and Spurious.” *American Journal of Sociology*, 29 : 401-429.

Spengler, Oswald

- 1926 *The Decline of the West : Form and Actuality*. Translated by Charles Francis Atkinson. New York : Alfred A. Knopf, Inc.
1928 *The Decline of the West : Perspectives of World-History*. Translated by Charles Francis Atkinson. New York : Alfred A. Knopf, Inc.

シュペングラー, オスヴァルト

- 2007 『西洋の没落』全2巻(村松正俊訳), 五月書房(普及版)。

Sterns, Harold E. (Ed.)

- 1922 *Civilization in the United States : An Inquiry by Thirty Americans*. New York : Harcourt, Grace and Company.

Steward, Julian H. [Ed.]

1967 *Contemporary Change in Traditional Societies*, 3 volumes. Urbana, IL : University of Illinois Press.

Sumner, William Graham

2002 [1907] *Folkways : A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*. Mineola, NY: Dover Publications, Inc.

Susman, Warren I.

2003 *Culture as History : The Transformation of American Society in the Twentieth Century*. Washington, DC : The Smithsonian Institution.

Tax, Sol

1939 "Culture and Civilization in Guatemalan Societies." *Scientific Monthly*, 48 : 463-467.

1941 "World View and Social Relations in Guatemala." *American Anthropologist*, 43 : 27-42.

1946 "Book Review : Farmers of the World : The Development of Agricultural Extension by Edmund de S. Brunner, Irwin T. Sanders and Douglas Ensminger." *American Journal of Sociology*, 52 : 167-168.

White, Leslie

1959 *The Evolution of Culture : the Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York, Toronto, London : McGraw-Hill.

Wilcox, Clifford

2004 *Robert Redfield and the Development of American Anthropology*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth (UK) : Lexington Books.

Wirth, Louis

1938 "Urbanism as a Way of Life." *American Journal of Sociology*, 44 : 1-24.

1940 "The Urban Society and Civilization." *American Journal of Sociology*, 45 : 743-755.

Wolf, Eric R.

1966 *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.

1999 [1969] *Peasant Wars of the Twentieth Century*. Norman, OK : University of Oklahoma Press.

“Culture” and “Civilization” in the Thought of Robert Redfield : From the Theory of “Folk Society” to the Theory of “Human History”

NUMAZAKI Ichiro

The purpose of this paper is to examine Robert Redfield's conception of “culture” and “civilization” by examining his theories of “folk society” and of the transformation of the primitive societies into civilizations.

From the late 1920s to the 1940s, Redfield mostly wrote about the “folk,” “folk society” and “folk culture” based on his studies in Mexico. He first proposed to use the concept of “folk” in describing and analyzing the culture of Tepoztlán, an Aztec village near Mexico City. The focus of his study was culture change or the process of civilization in a rural society of which he conceived as an intermediate one between the truly primitive society and the modern urban society. He then studied four communities in the Yucatan Peninsula, the city of Merida, the town of Dzitas, the villages of Chan Kom and Tusik, variously located on what Redfield called “the gradient of civilization.” In these studies, he conceptualized “Culture” with the capital C as the integrated and homogeneous ways of the folk in contrast to “Civilization” also with the capital C as the diversified and heterogeneous ways of city dwellers. He further hypothesized that the process of “deculturalization” or “disorganization of culture” of the folk culture resulted as the impact of Civilization spread to folk societies.

After World War II, Redfield's focus shifted from the folk society to civilization itself. He theorized that both folk culture and civilization consisted of two orders, moral and technical. He further theorized that the moral order predominated over the technical order in the folk societies but that the relationship between the two were more complex in civilization. In his view, civilization not only threatened and often destroyed the old moral order of the folk culture but also created new and qualitatively different moral order which is more sophisticated and speculative. Redfield also reformulated his idea of civilization as the systemic combination of the city and the peasant society. In this new formulation, the peasant society was no longer a whole community but a part-society dependent on the city and the state and its culture was also a part-culture or a mixture of the great tradition of the city and the little tradition of the peasant society.

Redfield thus offered original conceptions of both “culture” and “civilization,” which are heavily influenced by but are distinct from the ideas of the Boasian school. Redfield also proposed a unique theory of moral progress in human history and advocated the “double standards” of ethical judgment for the primitive and the civilized, and he call it “my version of cultural relativity.”